

**Literatura e identidade: poesia de representação em busca de
uma cidadania negada**

Bruno Fernandes

2011

Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global

Centro de Estudos Sociais/ Faculdade de Economia da Universidade de

Coimbra

*O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica dos Programas de Mestrado e
Doutoramento do CES/ FEUC/ FLUC, Nº 6, 2011.*

<http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n6/ensaios.php>

1. Introdução

Como campo de estudo dentro das áreas literária e historiográfica, o imaginário social ganha espaço a partir da década de 1980, com a emergência do que Peter Burke (2005) designa de Nova História Cultural - NHC, disciplina contemporânea da História Social que ao refutar os postulados cientificistas dos modelos canônicos de compreensão da sociedade vem incluir nos estudos historiográficos uma série de novos elementos analíticos de dimensão subjetiva, compostos por representações individuais e coletivas que transcendem a materialidade da cultura.

Como colocam Arendt e Paviani:

Dentro das novas abordagens que surgiram nas décadas posteriores, a Nova História Cultural incorporou a literatura às suas fontes de pesquisa sobre questões culturais, especialmente por sua capacidade de veicular crenças, valores, mitos e representações coletivas. A análise literária efetuada nessa perspectiva possibilita, pois, indagar a literatura sob um ângulo social, cultural e histórico. [...] Privilegiando-se o diálogo interdisciplinar entre a história e a literatura, a obra literária passa a ser encarada numa dimensão documental, como um discurso, uma forma de representação, de criação de sentidos para a realidade (2006: 2).

Com a utilização de textos literários como fonte para análises históricas, assume-se o texto literário, não apenas como fonte histórica, mas também como uma fonte de representação de valores e ideários, uma vez que os discursos presentes nesses documentos não podem ser considerados neutros. Nesta dimensão, a utilização de textos literários como fontes discursivas pressupõe considerá-los como documentos de época, que contém aspectos históricos e culturais que nos possibilitam

compreender os contextos políticos, ideológicos e culturais de um determinado período histórico.

Neste trabalho, utilizarei textos poéticos de autores negros para discutir as intrínsecas relações que perpassam as ideologias que impregnaram (e ainda impregnam) o imaginário coletivo no tocante à imagem do sujeito negro como indivíduo historicamente marginalizado.

A poesia é um tipo de obra literária que oferece a oportunidade de se encontrar representações diversificadas sobre a realidade e sobre a sociedade. No que concerne às representações do sujeito negro subalternizado, a realidade sócio-cultural encontrada nas poesias apresenta-se carregada de confrontações aos estereótipos determinados pela sociedade de cada época.

Dessa forma, as proposições bourdianas sobre o conceito de capital e de violência simbólica serão alicerces para as articulações entre os conceitos de representação e identidade apresentados concomitantemente com outros referenciais neste trabalho. Este autor afirma que a realidade é uma representação, que tanto a língua e o sotaque, quanto os costumes e as crenças, são todos objetos que representam um determinado grupo social, manifestando portanto, sua identidade, que pode ser constituída em âmbito local ou global, dependendo dos processos identitários confluírem com aspirações e interesses individuais e/ou coletivos (Bourdieu, 1989).

Esses valores que guiam o imaginário social estão inseridos na base dos processos de construção identitária. É a partir da cultura que se estabelecem esses valores e todos os outros aspectos que estão presentes e articulam-se na memória coletiva e no imaginário social.

Este ensaio vem problematizar portanto, por meio da utilização de poesias dos autores negros empregados enquanto fontes literárias, a análise das articulações ideológicas destas com o posicionamento político do sujeito negro historicamente subalternizado, suscitando a possibilidade da utilização dessas fontes como

ferramentas discursivas anti-hegemônicas e combativas da identidade negra estigmatizada pela História oficial.

2. Os capitais do imaginário social

As diversas formas de cultura carregam consigo aspectos como tradições, valores, costumes, práticas, saberes, entrelaçados ao longo dos tempos, que constituem o capital cultural que repousa no imaginário da memória coletiva. Nesse capital estão constituídas fontes de identificação, muitas delas fundadas em negociações, reações, posturas e relações que se afirmaram contra a imposição de alguma condição, sistema, transformação ou ainda processos autoritários engendrados pela/na modernidade.

Pierre Bourdieu foi precursor na introdução do conceito de capital no campo das análises sociológicas. Esse autor iniciou a aplicação do conceito de capital no campo educacional, onde estabeleceu as influências dos processos de socialização de crianças de diferentes meios sócio-econômicos e a relação de seus conhecimentos culturais com os conhecimentos lecionados na escola.

Bourdieu procurou ampliar e dividir a utilização do termo capital. O autor classificou de capital social o somatório de todos os recursos decorrentes das redes relacionais e de poder que emanam das práticas cotidianas e das interações dos indivíduos em todos os campos sociais (Bourdieu, 1989).

Nos diversos campos sociais compostos por polos opostos constituídos pelos grupos dominantes e pelos grupos dominados, concentra-se nas mãos dos primeiros o maior percentual do capital social, enquanto que os últimos são caracterizados pela escassez ou até mesmo ausência desse capital, tão importante no espaço considerado específico do seu campo, sendo esses indivíduos por consequência, pouco influentes no determinado campo no qual estão inseridos na sociedade (Bourdieu, 1989).

Nesta perspectiva, pode-se inferir que, análogo aos demais tipos de capital, o capital social tende a mudar de forma consoante a posição dos atores sociais num determinado campo. Em outras palavras, em decorrência do tipo de relações que se estabelece em determinada estrutura, incorpora-se um tipo de capital investido, que é catalisador das redes de relações de poder manifestadas na própria sociedade.

Assim, nos estudos que Bourdieu (2001) realizou para compreender as desigualdades constatadas no desempenho escolar de crianças de diferentes extratos sociais, a partir de uma análise sociológica da educação, retirou esse autor o peso do fator econômico e utilizou-se do termo capital para descrever a bagagem cultural dos sujeitos estudados, trabalhando com o que denominou de capital cultural. Ou seja, no campo cultural, a reprodução das relações dominantes entre indivíduos de diferentes classes ocorreria por meio de mecanismos de reprodução cultural, legitimados por aqueles que detém maior capital econômico e por isso, tendem a impor sua cultura como universal, assegurando-a enquanto cultura hegemônica.

Essa noção de arbitrário cultural faz-se presente na medida em que é necessária uma força de atuação para a efetivação desse capital (ou de qualquer outro). Essa força se traduz no que Bourdieu denomina poder simbólico, segundo o qual é possível operar a construção de uma realidade, ou nas palavras do autor “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências” (1989: 9-10).

Pelo exposto, ao ser efetivado como um valor social, o poder simbólico insere-se em um sistema simbólico que suportará a proposição do autor sobre o capital em sua forma mais intrínseca, e neste caso, a que melhor serve ao propósito deste trabalho.

O capital simbólico - outro nome da distinção - não é outra coisa senão o capital, qualquer que seja a sua espécie, quando percebido por um agente dotado de categorias de percepção resultantes da incorporação da estrutura da sua distribuição,

quer dizer, quando conhecido e reconhecido como algo de óbvio (Bourdieu, 1989:145).

Relacionar a noção de capital simbólico com a potencialidade de instrumentalização de recursos literários de forma contra-hegemônica, desafiando o cânone literário no campo artístico da poesia, vislumbra a possibilidade de subverter a ordem cultural dominante que descredibilizou a história e cultura do negro ao longo da História.

3. Pensar a identidade na formação do imaginário coletivo

Os processos de pertença não se restringem apenas aos traços culturais, opções de escolha de um indivíduo ou ainda questões como língua e nacionalidade. Há toda uma gama de aspectos a serem considerados nesses processos que se relacionam com as relações de poder que se estabelecem no campo político do qual fazem parte os sujeitos, que pode lhes conferir “identidade”. Dessa forma, pode-se compreender a identidade como um processo de construção social, dotado de fontes de significados e das experiências de um povo.

De acordo com Manuel Castells,

Não é difícil concordar com o fato de que, do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade é construída. A principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem, e para que isso acontece. A construção de identidades vale-se da matéria prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, e pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso (2002: 23).

Para Castells, a construção das identidades coletivas é determinada por conteúdos de caráter simbólico das identidades individuais, imbuídas numa relação de poder. Para a compreensão dessas identidades, o autor adota três diferentes tipos de construção identitária imbricados nesse processo. O primeiro tipo seria a identidade legitimadora, introduzida pelas instituições hegemônicas. Esse tipo de identidade relaciona-se com o arbitrarismo cultural descrito por Bourdieu, quando este trata das tentativas de imposição de valores culturais por parte dos grupos dominantes aos dominados.

A segunda identidade seria a de resistência, a qual seria criada pelos sujeitos em posição subalterna à lógica de dominação exercida pelos grupos detentores dos privilégios políticos e econômicos. Neste tipo de identidade, estariam inclusos os “poetas de resistência” que buscam exaltar valores silenciados para desvelar sua situação de assujeitamento, fruto de sua condição social na sociedade em que se inserem.

Já a terceira e última, a identidade de projeto, encerraria a busca de elementos culturais e a utilização dos mesmos na construção de uma identidade que redefina a posição social do sujeito na sociedade da qual faz parte.

Ainda que não seja minha intenção analisar os tipos de identidade propostos pelo autor, a caracterização deles serve para demonstrar como os movimentos dos diversos atores produzem significados nas relações sociais. Pode-se dizer que o ambiente que se constitui através do cruzamento e da apropriação dessas identidades é engendrado de conflitos de poder e interesses antagônicos.

Os efeitos de uma globalização que não é só econômica, mas tem cada vez mais se revelado social e cultural (Santos, 2001, 2004) evidenciam-se na hibridação cultural, que mescla as formas de pensar, os comportamentos, os estilos de vida, revelando um processo de homogeneização que tenta padronizar as identidades contemporâneas. Por outro lado, os fenômenos e experiências culturais que surgem

com os processos globalizantes, revelam um potencial para a diversidade de práticas heterogêneas que refuta, ou antes, combate a intenção normalizadora do capital hegemônico, como nas manifestações artísticas que aqui serão representadas.

No que respeita às construções sociais em torno da identidade do negro, essa sempre esteve envolta nos processos de dominação branca ou negra, desde a era pré-colonial. As amargas heranças dessas condições de subalternização histórica ilustram-se na historiografia do negro, mas também na carga social que carrega esse sujeito mesmo nos dias atuais.

De acordo com Proença Filho, “evidenciam-se na trajetória do discurso literário nacional dois posicionamentos com relação ao negro: a condição negra como objeto, numa visão distanciada e o negro como sujeito numa atitude compromissada” (2004: 161).

Na perspectiva da construção do imaginário e da identidade negra, para serem construídas e reconstruídas, as identidades negras tem que desraizar elementos de suas construções históricas ligados às relações de dominação e poder e passar por aquilo que se pode chamar de metamorfose cultural (Gilroy, 2001; Hall, 1996; 2003). Estes movimentos permitiriam estabelecer ou restabelecer conexões já esquecidas, e introduzir na construção da identidade recursos de resistência que abrem espaço para uma redescoberta imaginativa da história do tráfico, da escravidão e das migrações, como traços fortificantes da cultura diaspórica (Hall, 1996).

Estamos diante de processos de hibridação cultural, onde a cultura negra é descrita por Hall como sendo:

Um espaço contraditório e de constante contestação, não podendo ser reduzida aos termos das simples “oposições binárias” habitualmente usadas para mapeá-la: alto ou baixo, autêntico versus inautêntico, experimental versus formal, oposição versus

homogeneização. Sempre existem posições a serem conquistadas na cultura popular (2003: 341-342).

O desenvolvimento daquilo que se denomina de cultura popular não se fez em separado dos demais dados históricos, sociais ou até mesmo políticos. As primeiras manifestações estiveram embutidas no processo das ordenações sociais e se deram de maneira semelhante a todas as distinções culturais, sociais, econômicas e políticas preconizadas. Os valores culturais eram medidos a partir das influências e de sua filiação a determinado grupo social. A ideia da separação entre a cultura popular, tomada aqui como cultura negra, e a cultura das elites, foi marcada pela intenção da aristocracia de buscar representar sua cultura com base nos eventos que ocorriam no continente europeu. No entanto, isso não significa que toda cultura negra seja popular, ou vice-versa, ou ainda que toda cultura negra seja de resistência, pois como já foi visto, os processos globalizantes hegemônicos tendem a homogeneizar os padrões culturais e a própria produção cultural de acordo com os moldes da cultura dominante. No caso da produção literária, e em especial, a poesia, faço alusão ao que Proença Filho (2004) definiu como a “estética branca”.

A ideologia de incutir no imaginário social padrões normalizadores, no campo literário, levou a constituição de uma imagem do negro, por parte do cânone, sempre negativa. A literatura tem utilizado a temática do negro, desde os primórdios da escravidão, e talvez por isso, a carga histórica despejada em cima desse sujeito tenha sido tão representativa para referenciar a sua imagem. No caso brasileiro, “é comum encontrar sua imagem marcada por preconceitos e estereótipos construídos numa tentativa de apagar sua representatividade cultural” (Machado, 2009:90).

Esse ideário, ou ainda, esse referencial teria surgido como consequência de uma consciência colonial, como refere Mignolo:

O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera (2005: 78).

Para Pesavento:

a categoria de “representação” tornou-se central para as análises da nova história cultural, que busca resgatar o modo como, através do tempo, em momentos e lugares diferentes, os homens foram capazes de perceber a si próprios e ao mundo, construindo um sistema de ideias e imagens de representação coletiva e se atribuindo uma identidade (1995: 116).

A apropriação desses elementos culturais é fundamental no processo de construção da identidade negra, mas para que haja sucesso neste processo é preciso saber distinguir a representação do indivíduo na sociedade e a postura dele enquanto cidadão. A necessidade de estabelecer diferenciação de identidade e papéis é enfatizada por Castells (2002) quando este coloca que a principal diferença seria que a identidade é construída de dentro para fora, utilizando, principalmente, atributos coletivos, ou seja, seria o fato de uma pessoa reconhecer-se na igualdade. Já os papéis são construídos de fora para dentro, sendo estabelecidos pela estrutura que, como descrito pela ótica bourdiana, tende a ser “melhor” representada por aqueles que se encontram “mais bem preparados”, pois são os maiores detentores dos capitais que permitem o controle dos campos sociais que regem a sociedade.

Tomando a literatura como um fenômeno social, produzida por meio das relações humanas, ou como coloca Antônio Cândido (1976:74), “um sistema vivo de obras, agindo umas sobre as outras e sobre os leitores”, a poesia como fonte literária pode

ser compreendida como um meio de transmissão de visões do mundo, que quando distintas, podem passar a ser confrontadas, oferecendo novas percepções acerca dos padrões não só estéticos, mas também ideológicos da produção literária.

Como fonte histórica e texto literário, a poesia de representação, ao utilizar a linguagem escrita, funciona como registro de identidades a partir da relação que se estabelece entre aquele que a compõe e aquele que a lê, um espaço de construção e produção de saberes, valores e perspectivas, que causam indagações, inquietações, curiosidade, emoção, e abrem a possibilidade para a produção de novas respostas à História oficial, desempenhando um papel emancipatório e libertador.

Considerando então a poesia no contexto de produção literária, tomo aqui a análise de Proença Filho sobre o papel social, cultural e político dos textos literários:

O exercício da literatura associa-se, assim, também em sentido amplo, aos movimentos de afirmação do negro, a partir de uma tomada de consciência de sua situação social, seja no espaço dos povos da África, seja no domínio da afrodiáspora e conduz, entre outros aspectos, à preocupação com a singularização cultural mencionada. Tal preocupação ganha pertinência quando ultrapassa as dimensões epidérmicas e o corporativismo, e traz para a representatividade literária a afirmação de elementos que vão dos espaços míticos (resgate da memória coletiva) aos sócio-históricos (resgate dos elementos que fazem a história do negro enquanto grupo étnico) (2004:186).

4. Vozes poéticas negras: pela representação de uma cidadania negada.

Para Laura Padilha “as literaturas produzidas em língua portuguesa acabam por se tornar, elas também, um instrumento cultural disseminador” (2005: 4). No caso das poesias reivindicatórias, estas vão se configurar como práticas enfáticas de

resistência aos processos históricos que tentaram encobrir as produções que não se enquadrassem nos moldes hegemônicos. A esse respeito afirma a autora que a “política de silêncio [...] sempre se abateu sobre aquilo que era visto como ‘não-canônico’ e, por isso mesmo, posto à margem do que a cultura literária hegemônica consagrava e ainda consagra” (Padilha, 2005: 4).

Neste ensaio, foram eleitos um poeta brasileiro e uma poetisa moçambicana, territórios que têm em sua História uma pesada carga colonial, sobretudo sobre o sujeito negro. Os autores escolhidos, em seus trabalhos, traduzem a luta diaspórica por direitos políticos e civis de classes populares negras, e por uma visibilidade social que não mais se concentre na herança colonial deixada pelos processos escravistas e pelos malefícios de suas consequências, mas seja valorizada por seus traços culturais históricos, seus saberes e sua importância na consolidação de cada nação.

Começo por falar de Solano Trindade (1908-1974). Pernambucano, foi poeta, cineasta, pintor e criador do Teatro Experimental Negro no Brasil. Conhecido como o Poeta da Negritude, destacou-se como um dos maiores expoentes na poesia negra brasileira por tratar temas conturbados, abordar trajetórias inversas aquelas que negam os estereótipos passivos e submissos creditados ao povo negro. Em sua obra literária, dedicou-se a difundir fatos históricos contados a partir de um viés hegemônico nos livros de História do Brasil. O primeiro poema destacado é “Navio Negreiro”, um dos mais famosos do poeta, que busca retratar um dos principais aspectos da diáspora africana no cenário da escravidão.

Lá vem o navio negreiro
Lá vem sobre o mar
Lá vem o navio negreiro
Vamos minha gente olhar...

Lá vem o navio negreiro
Por água brasileira
Lá vem o navio negreiro
Trazendo carga humana...

Lá vem o navio negreiro
Cheio de melancolia
Lá vem o navio negreiro
Cheinho de poesia...

Lá vem o navio negreiro
Com carga de resistência
Lá vem o navio negreiro
Cheinho de inteligência...
(Trindade 1961: 44)

Neste poema, Solano Trindade que também exercia a arte de pintar, compõe um quadro imaginário onde descreve a viagem do negro pelo Atlântico. Tendo definido o contexto brasileiro no poema, o autor situa as principais marcas da escravidão. A carga humana à qual se refere para falar dos escravos tratados como mercadoria torna-se mais tarde uma carga de resistência, termo considerado dos mais fundamentais para a compreensão da luta do negro pela libertação do regime escravo. A melancolia descrita pelo poeta como sentimento trazido por aqueles que eram “trazidos” de longe para uma terra desconhecida é sentida pelo próprio autor, quando na última estrofe utiliza o diminutivo ao compor o último verso: “cheinho de inteligência”.

Já em relação à composição artística do poema, a métrica ritmada é inegável, como se marcasse um canto que conta um conto. Na análise de Machado (2009) há nesse poema um apelo musical que o aproxima da música popular e da música dos cultos afro-brasileiros praticados no país, o que demonstra como a poesia ao resgatar um evento histórico tão importante e ao mesmo tempo tão negativo para os negros, é capaz de construir a identidade negra, uma identidade de projeto como coloca Castells (2002), a partir dos traços culturais de matriz africana afirmando a cultura rica e secular que atravessou o Atlântico juntamente com os corpos dos escravos.

O segundo poema que trago do autor é intitulado “Civilização Branca”, onde o poeta trata de um dos temas mais velados até hoje na sociedade brasileira, a discriminação racial contra o negro. Neste, Solano Trindade expõe, através da retratação de um acontecimento em um meio de comunicação de massa, como eram relatados os casos de discriminação racial no país.

Lincharam um homem
entre os arranha-céus
(li num jornal)
procurei o crime do homem
o crime não estava no homem
estava na cor de sua epiderme...
(Trindade 1961: 37)

A tentativa de enfraquecimento da participação política e social do negro na sociedade brasileira sempre esteve presente nas intenções das classes dominantes. Neste trabalho de Solano Trindade pode-se perceber a presença dos efeitos que a ideologia do branqueamento teve no imaginário social da população brasileira. Após o fim do regime escravista, ou pelo menos após o fim oficial da escravatura, fase em que se dava a conturbada transição do trabalho escravo para o regime assalariado, o negro foi lançado num limbo onde as oligarquias que controlavam a nação pouca importância deram, de fato, à inclusão desses indivíduos em programas de educação ou profissionalização. Assim, houve de certa forma o esquecimento do negro na sociedade civil que pouco entrava nas estatísticas oficiais de quaisquer índices contabilizados no país.

No entanto, com o crescimento desordenado dos centros urbanos e os problemas advindos da já crescente pobreza e desigualdade social, começa-se a pensar na propagação de ideologias de cordialidade que pudessem restringir a possibilidade de insurgências por parte das classes populares contra o Estado e aqueles que o representavam.

Um dos pioneiros no trabalho de análise da história cultural no Brasil foi Gilberto Freyre¹ que, ao invés de criticar a miscigenação como fizeram Nina Rodrigues, João Batista de Lacerda, Oliveira Vianna e outros que publicaram trabalhos que evidenciavam uma superioridade dos genes brancos (racismo científico), passou a analisar as relações sociais raciais a partir da cultura, sobrepondo de forma sutil a questão genética à questão cultural. Com isso, “os males tradicionalmente imputados à mestiçagem - as doenças, a amoralidade, a apatia, a aversão ao trabalho - passariam a ser atribuídos ao sistema econômico”. (Mello e Souza, 1998: 20).

Em “Civilização Branca”, o poeta tenta claramente subverter a ideologia difundida com o mito da democracia racial ao levantar um episódio de racismo tratado pela mídia da época como cotidiano, com naturalidade. No poema “Negros”, Solano Trindade vai dar uma volta à historiografia da escravidão ao tratar do escravismo negro na sua acepção mais intrínseca, a que revela que os negros já eram escravizados antes mesmo de cruzar o Oceano Atlântico.

Negros que escravizam
e vendem negro na África
não são meus irmãos
Negros senhores na América
a serviço do capital
não são meus irmãos

Negros opressores
em qualquer parte do mundo
não são meus irmãos

Só os negros oprimidos
Escravizados em luta pela liberdade
são meus irmãos
Para estes tenho um poema grande como o Nilo.
(Trindade 1961: 15)

A metamorfose cultural descrita por Stuart Hall (2003) incide na ruptura que faz o poeta quando reconhece a presença dos processos assimilacionistas do estado colonial que levaram ao comércio de negros escravizados. Esse reconhecimento à diferença possibilita no processo de construção identitária do negro reconhecer a alteridade daqueles que sofreram nas mãos de um colonizador que não era o branco, não era o “outro” idealizado como o conquistador europeu descrito nos livros de História, dissimulando as respostas prontas e fracas do universalismo colonialista. Como faz ressaltar Zilá Bernd, a “obsessão da reconstituição histórica” (1988:89) é um dos referenciais da poesia de Solano Trindade.

Como última poesia selecionada na obra do poeta, gostaria de destacar um de seus mais famosos trabalhos, recentemente relançado como livro infantil em comemoração ao centenário de seu nascimento. Trata-se aqui do poema “Tem gente com Fome”, uma sátira ao célebre poema “Trem de Ferro” de Manuel Bandeira.

Tem gente com Fome

Trem sujo da Leopoldina
 correndo correndo
 parece dizer
 tem gente com fome
 tem gente com fome
 tem gente com fome
 Piiiiii
 Estação de Caxias
 de novo a dizer
 de novo a correr
 tem gente com fome
 tem gente com fome
 tem gente com fome
 Vigário Geral
 Lucas
 Cordovil
 Brás de Pina
 Penha Circular
 Estação da Penha

Trem de Ferro

Café com pão
 Café com pão
 Café com pão
 Virge Maria que foi isso maquinista?
 Agora sim
 Café com pão
 Agora sim
 Voa, fumaça
 Corre, cerca
 Ai seu foguista
 Bota fogo
 Na fornalha
 Que eu preciso
 Muita força
 Muita força
 Muita força
 (trem de ferro, trem de ferro)

Olaria
Ramos
Bom Sucesso
Carlos Chagas
Triagem, Mauá
trem sujo da Leopoldina
correndo correndo
parece dizer
tem gente com fome
tem gente com fome
tem gente com fome
Tantas caras tristes
querendo chegar
em algum destino
em algum lugar
Trem sujo da Leopoldina
correndo correndo
parece dizer
tem gente com fome
tem gente com fome
tem gente com fome
Só nas estações
quando vai parando
lentamente começa a dizer
se tem gente com fome
dá de comer
se tem gente com fome
dá de comer
se tem gente com fome
dá de comer
Mas o freio de ar
todo autoritário
manda o trem calar
Psiuuuuuuuuuu
(Trindade, 2008)

Oô...
Foge, bicho
Foge, povo
Passa ponte
Passa poste
Passa pasto
Passa boi
Passa boiada
Passa galho
Da ingazeira
Debruçada
No riacho
Que vontade
De cantar!
Oô...
(café com pão é muito bom)

Quando me prendero
No canaviá
Cada pé de cana
Era um oficiá
Oô...
Menina bonita
Do vestido verde
Me dá tua boca
Pra matar minha sede
Oô...
Vou mimbora vou mimbora
Não gosto daqui
Nasci no sertão
Sou de Ouricuri
Oô...
Vou depressa
Vou correndo
Vou na toda
Que só levo
Pouca gente
Pouca gente

Pouca gente...
(trem de ferro, trem de ferro)
(Bandeira, 1977:236-237)

Não por acaso Manuel Bandeira, um dos mais célebres poetas brasileiros, também foi pernambucano, e pertenceu ao cânone literário brasileiro durante a maior parte de sua vida. O poema de Solano Trindade não apenas ironiza o de Bandeira, como por exemplo, faz o poeta angolano António Jacinto (1985) com “Castigo pro comboio Malandro”. Solano vai além dessa identificação, e realiza a própria antítese ao trabalho do autor de “Trem de Ferro”.

Assim, enquanto Manuel Bandeira percorre as ruas da cidade mostrando a paisagem do interior, numa viagem de aventuras, Solano Trindade carrega em seu “trem sujo da Leopoldina” toda a angústia, pobreza, falta de afeto e injustiça a qual estão submetidos os infelizes passageiros do cotidiano, abafados pelo “autoritário apito do trem”. Essa reivindicação para se atentar nas mazelas da sociedade faz parte do trabalho de poetas como Trindade, que estão inscritos numa:

[...] nova postura metodológica tenta contribuir para o rompimento da política de silêncio que sempre se abateu sobre aquilo que era visto como “não-canônico” e, por isso mesmo, posto à margem do que a cultura literária hegemônica consagrava e ainda consagra (Padilha, 2005:4).

É precisamente essa luta que procuro descrever como atuação subversiva e contra-hegemônica no uso da literatura, neste caso, da poesia de representação. Como já apresentado neste ensaio, o poder simbólico trabalhado por Bourdieu (1989) não existe fora de um contexto determinado. Há em cada campo um sistema simbólico que garante o consentimento dos grupos dominantes, mas também dos dominados. Essa é condição primordial para que o poder simbólico seja exercido na sociedade.

Dessa forma, o cânone literário que, pautado nos moldes hegemônicos tendeu ao longo da História a praticar uma imagem do negro enquanto cidadão de segunda classe, configura-se como a prática de uma violência simbólicaⁱⁱ, em muito devido à herança da escravidão. Essa violência simbólica encontra resistência na produção de poetas como Solano Trindade que procurou desvelar em sua poesia uma outra história do negro, que confronta as versões oficiais e suscita uma outra identidade, construída na alteridade da própria História e cultura (neste caso, na História e cultura afro-brasileira) desse ator social e político tendenciosamente visto como subalternizado, porém como evidenciado na poesia de Solano Trindade, sempre atento às negociações feitas com o “outro”.

Na África, uma das pioneiras na literatura foi a moçambicana Carolina Noémia Abranches de Sousa (1926-2002), ou como ficou conhecida, Noémia de Sousa. Nascida em Catembe, viveu de perto o regime colonial português instalado em Moçambique, foi perseguida por autoridades coloniais portuguesas, chegou a se exilar na França. A poetisa representa na historiografia da literatura africana de Língua Portuguesa um dos maiores exemplos de resistência ao estado colonial de seu país.

Neste ensaio, utilizo-me de poemas retirados da obra “Sangue Negro”, homenagem prestada à autora pela Associação dos Escritores Moçambicanos - AEMO. O Primeiro poema da poetisa, “Passe”, retrata o tipo de tratamento destinado aos negros como forma de controle social do colonizador:

A ti, que nos exiges um passe para podermos passear
pelos caminhos hostis da nossa terra,
diremos quem somos, diremos quem somos:

– Eternos esquecidos na hora do banquete,
abandonam-nos sempre na rua húmida, reluzente de noite,
e oferecem-nos apenas o espectáculo das janelas iluminadas,
dos risos estrídulos, e a amarga ironia das nossas canções negras
filtradas como aguardente de cana por lábios finos e cruéis...

Nós somos os filhos adoptivos e os ilegítimos,
que vossos corações tímidos, desejosos de comprar o céu - ou a vida,
vieram arrancar aos trilhos ladeados de micaias,
para depois nos lançarem, despidos das peles e das azagaias,
— ah, despojados dos diamantes do solo e do marfim,
despojados da nossa profunda consciência de homens —
nos tantos metros quadros dos bairros de zinco e caniço!

Nós somos sombras para os vossos olhos, somos fantasmas.
Mas, como estamos vivos, extraordinariamente vivos e despertos!
Com sonhos de melodia no fundo dos olhos abertos,
somos muchopes de penas saudosas nos chapéus de lixo;
e zampunganas trágicos - xipócués vagos nas noites munhuanenses,
e mamparras coroados de esperança, e magaiças,
e macambúzios com seu shipalapala ecoando chamamentos...
No cais da cidade, somos os pachicas
e na Vida digna, somos aqueles que encontraram os lugares tomados,
somos os que não têm lugar na Vida, ah na Vida que se abre, luminosa,
com cada dia de pétala!

Nós somos aqueles que só na revolta encontram refúgio.
Que se deixam possuir, ébrios, pelo feitiço dos tambores,
nos batuques nocturnos da vingança,
somos aqueles que modelam sua dor de braços torcidos
no pau preto do Norte,
a dor deformadora que mais tarde despertará o desprezo e a incompreensão
nas prateleiras dos museus da civilização...

Somos os despojados, somos os despojados!
Aqueles a quem tudo foi roubado,
Pátria e dignidade, Mãe e riquezas e crenças, e Liberdade!
Até a voz da nossa Raça, da revolta dos nossos corpos tatuados,
nos foi roubada para embriaguez de vossos sentidos anémicos,
arrastando-se nos bailes frios iluminados a electricidade...
Despojados, ficámos nus e trémulos,
nus na abjecta escravidão dos séculos...
Mas com o calor da chama eterna das nossas fogueiras acesas,
crepitando, rubras, sobre os dias e as noites,
com vaga-lumes de protesto, de gritos, de esperança!

– Agora, que sabes quem somos,
não nos exijas mais a ignomínia do “passe” das vossas leis!
(Sousa, 2001:41-43)

Como uma das marcas da poesia de Noémia de Sousa, o caráter denunciativo do preconceito e discriminação estão presentes em todo o poema que desvela a imposição de condições de circulação a que estavam sujeitos naquela época. A partir daí, a autora brada ao repetir o verso “diremos quem somos”, numa clara demonstração de insurjeição à tentativa de submissão desejada pelo colonizador.

Ao eleger a primeira pessoa do plural como o sujeito poético do poema, outra marca da poesia de Noémia de Sousa, a autora integra a noção de representatividade da voz coletiva de seu povo, mostrando os seus desejos como sendo, de fato, os desejos de todos aqueles que lutam contra a opressão (Padilha, 2002).

O caráter de insubordinação, de insurgência, de insubmissão, salta aos olhos no verso “Mas, como estamos vivos, extraordinariamente vivos e despertos!” A partir daí, o poema segue demonstrando não apenas a insatisfação com a situação à qual se encontram submetidos, mas a tomada de consciência que denuncia as injustiças e desigualdades que perpassaram as relações estabelecidas nesse período.

Em outro célebre poema de Noémia de Sousa, “Se me quiseres conhecer”, a autora mobiliza-se para demarcar um espaço de afirmação de sua condição oprimida e de resistência ao domínio do regime colonial. Ao fazer ressaltar elementos da negritude, traz à tona o papel emancipatório que a literatura pode ter na construção da identidade cultural do negro.

Se me quiseres conhecer,
Estuda com olhos de bem ver
Esse pedaço de pau preto
Que um desconhecido irmão maconde
De mãos inspiradas
Talhou e trabalhou em terras distantes lá do Norte.

Ah! Essa sou eu:
órbitas vazias no desespero de possuir a vida
boca rasgada em ferida de angustia,
mãos enorme, espalmadas,
erguendo-se em jeito de quem implora e ameaça,
corpo tatuado feridas visíveis e invisíveis
pelos duros chicotes da escravatura...
Torturada e magnífica
ativa e mística,
África da cabeça aos pés,
- ah, essa sou eu:

Se quiseres compreender-me
vem debruçar-te sobre a minha alma de África,
nos gemidos dos negros no cais
nos batuques frenéticos do muchopes
na rebeldia dos machanganas
na estranha melodia se evolvendo
duma canção nativa, noite dentro...

E nada mais me perguntes,
se é que me queres conhecer...
Que não sou mais que um búzio de carne,
Onde a revolta de África congelou
Seu grito inchado de esperança.
(Sousa, 2001:49-50)

Ao longo deste poema, Noémia de Sousa recorre à dramatização para orientar o discurso poético, realçando emotivamente em forma de metáforas a opressão causada pela colonização. A martirização do solo africano, considerado sagrado, e do sofrimento do corpo junto com a terra, potencializa o sentimento de dor do povo, desvelando o desespero causado pela implantação do colonialismo português na África e a vontade de resistir e salvar tudo aquilo que lhes faz sentido, física e espiritualmente.

Quando falamos da identidade de grupos dominados, seguindo a linha de pensamento de Pierre Bourdieu, dois caminhos nos surgem à frente. Segundo o autor, quando os sujeitos sucumbem à dominação, passam a aceitar que sua identidade seja definida pelas classes dominantes, dando origem a um processo assimilatório onde são incorporados os traços da cultura dominante como vestimenta, linguagem, crenças, religião, etc, em detrimento de suas próprias características identitárias.

Porém, quando há reivindicação pela valorização de seu legado cultural como constituinte de sua identidade, há a possibilidade de lutar coletivamente contra os estigmas impostos, subvertendo as definições produzidas pelas classes dominantes, abrindo caminho para uma construção autônoma dos princípios de organização do mundo social e de sua identidade (Bourdieu, 2004).

A luta empreendida aqui, no sentido de resistência social, cultural e política à dominação simbólica que trata de forma pejorativa a identidade do sujeito dominado, vai além de alcançar o direito de construir uma identidade própria, atua como reconquista de dimensões históricas negadas, silenciadas e apagadas pelo poder hegemônico. Assim, produz-se “a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma, constituído assim em emblema” (Bourdieu, 1989: 125).

O último poema selecionado de Noémia de Sousa é intitulado “Nossa Voz” e foi escrito em homenagem a outro poeta africano, José Caveirinha. Neste, pode-se perceber como a autora afirma a valorização do território, mas dessa vez introduzindo elementos de nacionalismo, seja no contexto macro, isto é, quando se refere ao continente africano, seja no contexto micro, quando delimita estar se referindo a uma região de Moçambique.

Ao J. Craveirinha

Nossa voz ergueu-se consciente e bárbara
sobre o branco egoísmo dos homens

sobre a indiferença assassina de todos.
Nossa voz molhada das cacimbadas do sertão
nossa voz ardente como o sol das malangas
nossa voz atabaque chamando
nossa voz lança de Maguiguana
nossa voz, irmão,
nossa voz trespassou a atmosfera conformista da cidade
e revolucionou-a
arrastou-a como um ciclone de conhecimento.

E acordou remorsos de olhos amarelos de hiena
e fez escorrer suores frios de condenados
e acendeu luzes de esperança em almas sombrias de desesperados...

Nossa voz, irmão!
nossa voz atabaque chamando.

Nossa voz lua cheia em noite escura de desesperança
nossa voz farol em mar de tempestade
nossa voz limando grades, grades seculares
nossa voz, irmão! nossa voz milhares,
nossa voz milhões de vozes clamando!

Nossa voz gemendo, sacudindo sacas imundas,
nossa voz gorda de miséria,
nossa voz arrastando grilhetas
nossa voz nostálgica de ímpis
nossa voz África
nossa voz cansada da masturbação dos batuques da guerra
nossa voz gritando, gritando, gritando!
Nossa voz que descobriu até ao fundo,
lá onde coaxam as rãs,
a amargura imensa, inexprimível, enorme como o mundo,
da simples palavra ESCRAVIDÃO:

Nossa voz gritando sem cessar,
nossa voz apontando caminhos
nossa voz xipalapala
nossa voz atabaque chamando

nossa voz, irmão!
nossa voz milhões de vozes clamando, clamando, clamando
(Sousa, 2001: 33-34)

É possível aproximar as percepções sobre a luta e o engajamento de Solano Trindade e Noémia de Sousa na construção de uma cidadania que reivindica o reconhecimento de séculos de imposição de regimes escravistas e de abandono após estes. Entretanto, é possível também perceber na poesia de uma ativista política como Noémia de Sousa, a reflexividade que a autora possui sobre as questões que vivenciou e que tanto lutou para modificar.

Sandra Harding (1997), propõe na teoria do “ponto de vista” (*stand point view*), que as mulheres que possuem seu lugar de enunciação marcado por uma posição epistêmica oprimida, podem utilizar essa noção a seu favor, uma vez que, devido ao desinteresse na manutenção da ordem vigente, possuem um olhar mais crítico e objetivo.

Ao transmutar essa noção para a atuação de Noémia de Sousa, temos a possibilidade de compreender como a produção desse tipo de poesia, de um grupo étnico produtor de um saber desqualificado pela ciência moderna, pode subverter os postulados da diferença, da mestiçagem, do hibridismo, da heterogeneidade, e da alteridade na construção de sua identidade cultural, saindo assim de uma posição subalterna, ou de um limbo, para usar a expressão de Said (2005), “sujeitos fora do lugar”, e afirmar-se na reconquista de uma dimensão histórica e de uma cidadania negada.

5. Para não concluir

De acordo com Machado:

E hoje, em pleno século XXI, as discussões em torno de medidas compensatórias para sanar as consequências comprovam o resultado desastroso desta lógica. Ou seja, embora o Brasil traga marcas de várias etnias, nota-se que o cânone literário fez sua opção pelo modelo europeu durante um longo tempo. Nesta opção, reconhece-se a tentativa de dominar o caráter humano do negro, retratando-o pelo crivo da inferioridade, a partir da lógica maniqueista que ora o apresenta como dócil, ora como selvagem e quase sempre zoomorfizado (2009:90).

Em síntese, há hoje duas distintas acepções sobre a literatura que aborda a temática do negro. Na primeira, de sentido mais lato, incluem-se todos aqueles que produzem sobre qualquer dimensão particular que envolva as questões sociais, culturais e políticas dos negros. A outra, trabalhada aqui, sendo mais estrita, recai sobre a produção literária feita por negros ou descendentes que se assumam enquanto negros, exprimindo assim uma identidade negra, dotada de todas as suas especificidades, ideologias, visões de mundo e condições de abordagem, como seria de se pensar no caso de uma literatura indígena, nordestina, gaúcha, etc.

Com esta configuração, o foco do interesse crítico literário sofre um deslizamento, quando há a possibilidade de se considerar obras de autores, antes relegados ao silêncio. A Nova História Cultural é útil neste sentido, pois a interpretação de fontes literárias como fontes históricas pode oferecer pistas para o levantamento e reconhecimento de elementos culturais que levem ao entendimento de dinâmicas culturais coletivas, e na representação presente no imaginário social, num determinado momento histórico.

Os contínuos coloniais existentes no capital cultural do negro, descredibilizado ao longo de sua História, ganham força quando pois se apresentam sedimentados na memória coletiva. Já na poesia dos autores visitados, percebe-se como o capital simbólico que há em cada identidade negra, por assumir-se como mais individualizado, torna-se muito mais potente e combativo contra a capa de

preconceitos que veste o cânone literário e conseqüentemente a sociedade. Como afirmou Laura Padilha (*apud* Ribeiro, 2007:18) “eles sempre falaram, nunca foram é ouvidos, o que é substancialmente diferente.”

Por fim, acredito ser de extrema importância a realização de estudos que se aproximem da perspectiva do campo dos Estudos Culturais, a fim de suscitem reflexões em relação às construções identitárias pautadas na complexa diferenciação étnica, de gênero, cultural, que mantém estrita relação com os processos de marginalização e de exclusão social de grupos historicamente apartados do acesso aos bens produzidos no seio das sociedades capitalistas, que ainda que oficialmente descolonizadas, têm resguardado matizes imperialistas por todos esses séculos.

ⁱ Seguindo a linha de pensamento de Gilberto Freyre, sempre houve no Brasil uma tendência à tolerância entre as diferentes raças. A difusão desse pensamento permitiu segundo Skidmore (1976), esconder as desigualdades raciais que eram constatadas nas práticas discriminatórias de acesso ao emprego, nas dificuldades de mobilidade social da população negra (praticamente inexistente), na frequência às piores escolas, no recebimento de salários inferiores aos dos brancos pelo mesmo trabalho. Para Munanga (1999), o mito da democracia racial está pautado numa relação que se estabeleceu entre a mestiçagem biológica e cultural entre brancos, negros e índios, gerando uma ideia de uma convivência que acabou por afastar dos sujeitos subaternalizados iniciativa para uma tomada de consciência de sua condição.

ⁱⁱ O conceito de violência simbólica criado pelo pensador francês Pierre Bourdieu descreve o processo pelo qual a classe dominante economicamente impõe sua cultura à classe dominada. Bourdieu, e o sociólogo Jean-Claude Passeron, partiram do princípio de que a cultura, ou o sistema simbólico é arbitrário, já que não se assenta numa realidade dada como natural. O sistema simbólico de uma determinada cultura seria então uma construção social e sua

manutenção essencial para que se perpetue uma determinada sociedade, através da interiorização da cultura por todos os seus membros (Bourdieu & Passeron, 1970).

Referências bibliográficas

Arendt, João Cláudio; Pavani, Cinara Ferreira (2006), “Imaginário social e representação literária: apontamentos sobre a poesia de Augusto Meyer”, in Flávio Loureiro Chaves; Elisa Battisti (orgs.), *Cultura Regional 2: Língua, História, Literatura*. Caxias do Sul, RS: Educus.

Bandeira, Manuel (1977), *Poesia Completa e Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

Bernd, Zilá (1988), *Introdução à Literatura Negra*. São Paulo: Brasiliense.

Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean Claude (1970), *A Reprodução: Elementos para uma Teoria do Sistema de Ensino*. Lisboa: Vega.

Bourdieu, Pierre (1989), *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.

Bourdieu, Pierre (2001), “Os três estados do capital cultural”, in Maria Alice Nogueira; Afrânio Catani (orgs.), *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes, 3ª edição, pp.73-79.

Bourdieu, Pierre (2004), *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

Cândido, Antonio (1976), *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Castells, Manuel (2002), *O Poder da Identidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Gilroy, Paul (2001), *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*. Rio de Janeiro, Editora 34/UCAM.

Hall Stuart (1996), “Gramsci’s relevance for the study of race and ethnicity”, in David Morley; Kuan-Hsing Chen (Orgs.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural studies*. London: Routledge.

Hall, Stuart (2003), *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG.

Harding, Sandra (1997), “Women’s Standpoints on Nature: what makes them possible?”, *Osiris*, 12, 186-200.

-
- Jacinto, António (1985), *Poemas*. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco.
- Karasch, Mary C. (2000), *A vida dos Escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Machado, Serafina Ferreira (2009), “A Imagem do Negro na Poesia de Solano Trindade”, *Terra Roxa e outras terras: revista de Estudos Literários*, 17-A, 90-101.
- Mello e Souza, Laura de (1998), “Aspectos da historiografia da cultura sobre o Brasil colonial”, in Marcos Cezar de Freitas (org.) *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, pp. 17-38.
- Mignolo, Walter D. (2005), “A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade”, in Edgardo Lander (org.) *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Setembro, 71-103.
- Munanga, Kabengele (1999), *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional Versus Identidade Negra*. Petrópolis: Vozes.
- Padilha, Laura (2002), “Silêncios rompidos”, in Laura Padilha (org.), *Novos Pactos, Outras Ficções: Ensaios sobre Literaturas Afro-luso-brasileiras*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 171-186.
- Padilha, Laura (2005), “Da construção identitária a uma trama de diferenças: um olhar sobre as literaturas de língua portuguesa”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73, 3-28.
- Pesavento, Sandra Jatahy (1995), “Relação entre História e Literatura e Representação das identidades Urbanas no Brasil (século XIX e XX)”, *Revista Anos 90*, 4, 115-127.
- Proença Filho, Domênico (2004), “A Trajetória do Negro na Literatura Brasileira” *Estudos Avançados*, vol. 18, 50, 161-193.
- Ribeiro, Margarida Calafate (2007), “Nas malhas do império: história, literatura, mulheres e exclusão”, *Via Atlântica*, 12, 13-32.
- Said, Edward (2005), *Representações do Intelectual: as Conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001), *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. São Paulo: Cortez, 3ª edição.

Santos, Boaventura de Sousa (2004), “Por uma concepção multicultural dos direitos humanos”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para Libertar: Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*. Porto: Edições Afrontamento, 331-353.

Skidmore, Thomas Elliot (1976), *Preto no branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2ª edição (Tradução de Raul de Sá Barbosa).

Sousa, Noémia de (2001), *Sangue Negro*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos.

Trindade, Solano (1961), *Cantares ao meu Povo*. São Paulo: Fulgor.

Trindade, Solano (2008), *Tem Gente com Fome*. São Paulo: Nova Alexandria.